

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

Prof. Dr. *Martin Werner* (Bern):

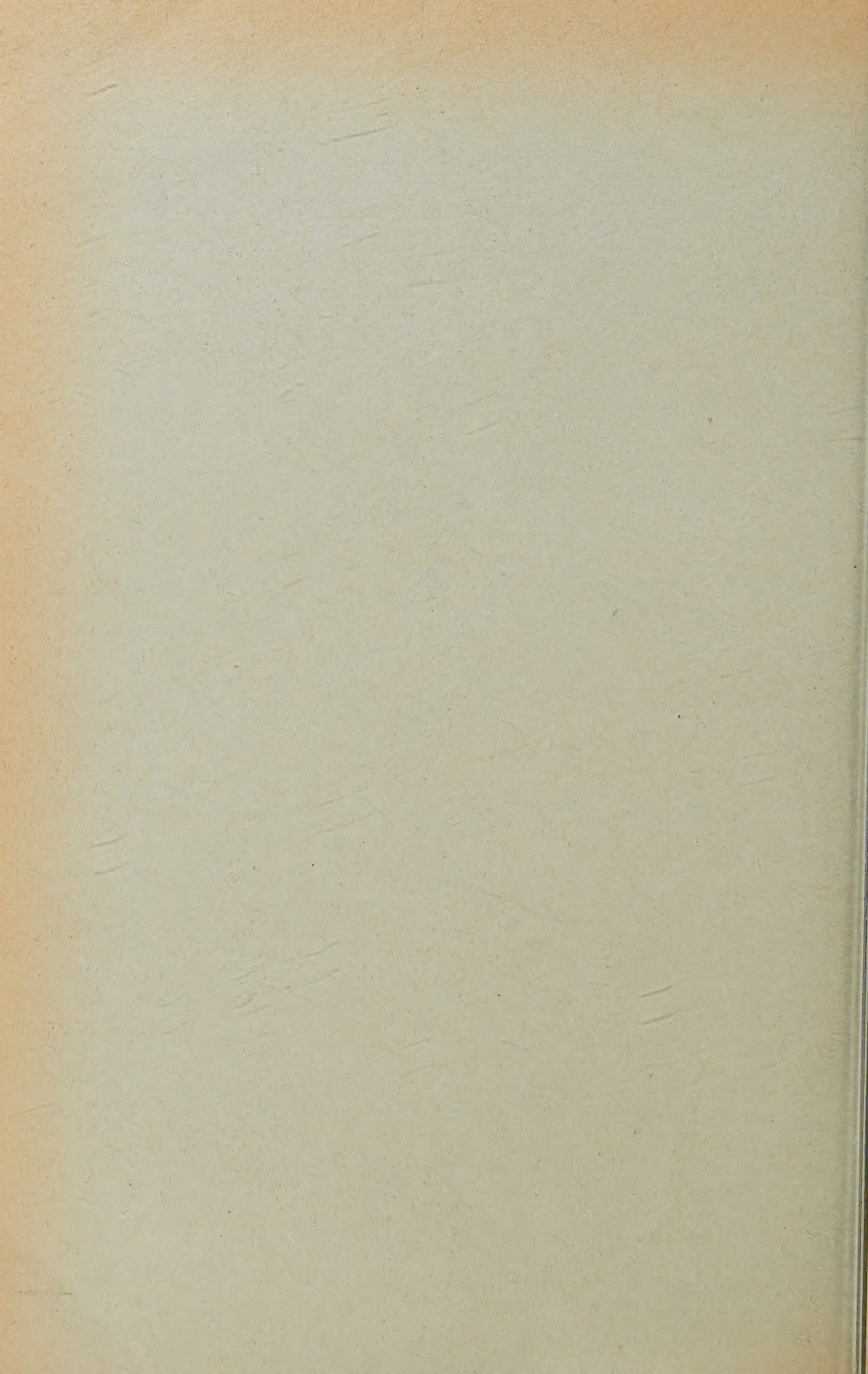
Die Schriftgemäßheit der Predigt

Pfr. Dr. *Hans Gattiker* (Küsnacht/Zeh.):

J. P. Sartre und der Existentialismus

Jahresabonnement Fr. 8.—

Druck und Expedition: Bächler & Co., Bern



Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Pd. Dr. Fritz Buri, Basel, St. Albanvorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen.

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Inhalt: Prof. Dr. Martin Werner (Bern): Die Schriftgemäßheit der Predigt – Pfr. Dr. Hans Gattiker (Küsnacht/Zürich): J. P. Sartre und der Existentialismus

Die Schriftgemäßheit der Predigt

Die bisher geltende Kirchenordnung der Bernischen Landeskirche bestimmt in Art. 66, der sonntägliche Gottesdienst habe zu bestehen aus Gemeindegesang, Predigt und Gebet. Es wird noch beigelegt, der Predigttext sei der Heiligen Schrift zu entnehmen. Der Entwurf zur neuen Kirchenordnung zieht die Zügel noch etwas straffer an. Es kommt eine neue Bestimmung dazu: die Predigt soll «Auslegung» der Schrift sein und nichts anderes.

Allein, es ist doch sehr die Frage, ob man mit der neuen Bestimmung in dieser Sache die alte Kirchenordnung wirklich verbessert. Ist die neue Vorschrift des Entwurfs sachgemäß?

Es ist unrichtig, die Aufgabe der Predigt auf Schriftauslegung zu beschränken. Dies nicht deshalb, weil die Forderung der Schriftgemäßheit der Predigt unberechtigt wäre. Vielmehr ist auch dem berechtigten Sinn der Forderung schriftgemäßer Predigt damit nicht Genüge getan, daß man die Aufgabe der Predigt auf bloße Schriftauslegung reduziert. Selbstverständlich hängt hier alles davon ab, was unter «Auslegung» zu verstehen sein soll. Darüber sagt freilich der Entwurf zur neuen Kirchenordnung nichts. Damit ist der Begriff der «Auslegung» der willkürlichen Deutung und dem Mißbrauch ausgeliefert. Das ist deshalb mißlich, weil nicht zuletzt auch um der klaren Erfassung der Aufgabe der Predigt willen die Kirche alles Interesse daran hat, daß unter der Aufgabe der «Auslegung» der Schrift nicht irgend etwas Beliebiges, Vages und Vieldeutiges oder auch geradezu Falsches verstanden wird. Bleibt der Begriff der «Auslegung» derart vieldeutig, daß schließlich überhaupt alles, was irgendein Prediger über irgendeinen Schrifttext unter irgendwelchem Gesichtspunkt zu sagen hat, als «Schriftauslegung» gelten kann, so hört die Forderung, daß die Predigt Schriftauslegung sein soll, auf, ein Schutz der Gemeinde vor der subjektivistischen Willkür des Predigers zu sein. Im Gegenteil. Sie begün-

stigt dann einen tühlen Subjektivismus, der je nach zufälligen momentanen Stimmungen und Bedürfnissen in der Predigt mit irgendwelchen Schlagworten, Augenblicks- und Modeweisheiten, Irrtümern und Vorurteilen des jeweiligen Zeitgeistes (auch des theologischen) operiert. Über diesen Subjektivismus kann sich der Prediger natürlich hinwegtäuschen. Er kann den Eindruck haben, daß ihm fortwährend vom Leben selber her ein klärendes Licht über den Sinn der Schrift aufgehe. Er wird dann diesen unerschöpflichen Zuwachs an mehr oder weniger geistreichen Einfällen und überraschend neuen Deutungsmöglichkeiten in aller Naivität für eine zunehmende Vertiefung und innere Bereicherung seines «Schriftverständnisses» halten. Jederzeit besteht für ihn die Möglichkeit, all das zu rechtfertigen mit einer schönen Theorie über die «Erleuchtung durch den Heiligen Geist». Eine solche Theorie enthält ja kein sachliches Kriterium. Eben darum ist sie für manche Theologen so handlich und brauchbar, weshalb denn auch zu allen Zeiten alle möglichen und unmöglichen Prediger ihre angebliche Schriftauslegung mit dem jederzeit erreichbaren Postulat der Erleuchtung durch den Heiligen Geist gerechtfertigt und monopolisiert haben. Es bedarf dazu nur einiger geistlicher Unverfrorenheit. Für die Gemeinde aber, an die sich solche Predigt richtet, entsteht aus derartigem zuchtlosem Subjektivismus des Predigers schwerer Schaden.

Die Aufgabe der «Auslegung» bedarf daher auch um der Aufgabe der Predigt willen einer sorgfältigen und sachgemäßen, eindeutigen Bestimmung. Dies ist Aufgabe der Theologie. Sachgemäß wird die Bestimmung dessen, was «Schriftauslegung» sein soll, nur dann sein, wenn sie nicht ausgeht von der Person und den Interessen des Auslegers oder auch des Predigers, sondern eben vom Schriftinhalt selbst. «Auslegung» ist die methodische Bemühung um ein solches Verstehen des Textes, durch das dem Verstehenden bewußt wird, was der Verfasser des Textes als das von ihm Gemeinte mitteilen wollte und von welchen Motiven und Absichten er dabei bewegt war.

Es darf nicht übersehen werden, daß wie das gesprochene, so auch das geschriebene Wort zumeist im Dienst der Absicht einer Mitteilung steht. Die Auslegung hat demnach zu fragen und festzustellen, was der Autor mitteilen will. Die Methode der Auslegung besteht in der zweckmäßigen Anwendung des Inbegriffs der Mittel, die erforderlich sind, um dieses Ziel zu erreichen. Zu diesen Mitteln gehören auch alle Vorsichtsmaßregeln, die zu beachten sind, um in der Auslegung die möglicherweise verfälschenden Einflüsse der Subjektivität des Auslegers auszuschalten. Mit diesem verfälschenden Einfluß der Subjektivität des Auslegers ist stets zu rechnen. Der böse Lichtenberg sagte von bedeutsamem Schrifttum: «Solche Werke sind ein Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen.» Das ist grob gesagt, aber es stimmt. Eine Vorsichtsmaßregel gegen den verfälschenden Einfluß der Subjektivität des Auslegers ergibt sich schon aus der Rücksicht auf die Tatsache, daß der Verfasser eines Textes etwas mitteilen will, eine Absicht, die bei den Autoren der biblischen Schriften zumeist eine sehr wesentliche Rolle spielt. Da mit der Absicht der Mitteilung auch die Intention des Autors verbunden ist, von denen, an welche die Mitteilung ergeht, richtig verstanden werden zu wollen, und damit auch die Möglichkeit des Verstehens bei ihnen vorausgesetzt wird, so wird auch der Leser, mit dem der Autor gerechnet hat, und seine geschichtliche Situa-

tion zu einer maßgeblichen Instanz für die Auslegung. Es ergibt sich die Regel: Nichts ist so auszulegen, wie es kein Zeitgenosse des Autors verstanden haben könnte. Reden wir in der Theologie von «wissenschaftlicher» Auslegung oder Exegese, so ist damit keine andere Auslegung gemeint als diejenige, die im dargelegten Sinne methodisch verfährt, also alle diejenigen Mittel anwendet, die erforderlich sind zur Erreichung des bezeichneten Zieles der Auslegung. Es ist nur eine kurze programmatische Andeutung eben dieser sachgemäßen Mittel und Regeln der Auslegung, wenn wir die Methode der wissenschaftlichen Auslegung als die «kritisch-philologisch-historische» bezeichnen.

Dies und nichts anderes ist unter «Auslegung» zu verstehen. Es mag durchaus noch andere und in ihrer Weise berechnete Gesichtspunkte geben, unter welchen man sich mit irgendeinem Text, so auch mit biblischen Texten, beschäftigen kann. Aber dann soll, was hiermit geschieht, nicht auch wieder als «Auslegung» bezeichnet werden, sonst schafft man an diesem wichtigen Punkt eine verwirrende und irreführende Vieldeutigkeit.

Wird nun aber Predigt mit Schriftauslegung gleichgesetzt, so bedeutet dies, daß die Predigt nichts anderes sein soll als ein wissenschaftlicher Kommentar zu einem der Schrift entnommenen Predigttext. Das aber ist die Predigt tatsächlich nicht und soll es auch gar nicht sein, so gewiß die gottesdienstliche Situation der Predigt von vornherein etwas wesentlich anderes ist als die Situation einer exegetischen Vorlesung im akademischen Hörsaal. Damit ist nicht bestritten, daß zwischen Predigt, vollends zwischen schriftgemäßer Predigt, und Schriftauslegung eine sachgemäße Beziehung bestehen muß. Aber diese Beziehung wird nicht dadurch geschaffen, daß man das eine mit dem andern einfach gleichsetzt. Vielmehr gehören exegetische Arbeit und exegetische Erkenntnis zu den wesentlichen Voraussetzungen der schriftgemäßen Predigt, d. h. sie sind unerläßliche Erfordernisse der Predigtvorbereitung. Und für die Entscheidung darüber, inwieweit die Predigt selbst auch noch Auslegung des Schrifttextes vorzutragen hat, ist maßgeblich die besondere Aufgabe der Predigt. Auch die Predigt hat, wie die Auslegung, eine bestimmte Frage zu beantworten, die sich auf den Schrifttext bezieht, aber eine vom Problem der Auslegung sachlich ganz verschiedene Frage. Insofern ist die Aufgabe der Predigt eine ganz andere als die Aufgabe der Auslegung. Nicht mit der Frage nach dem Schriftsinn, also nicht mit der Frage nach dem, was der Verfasser mit den Worten des Schrifttextes als das von ihm Gemeinte mitteilen will, hat die besondere und eigentliche Aufgabe der Predigt es zu tun, sondern mit der Frage nach der Bedeutung des Schriftsinns für uns. Der Hörer, an welchen sich als Glied der Gemeinde die Predigt richtet, bringt irgendwie das Sinnproblem der menschlichen Existenz, wie er es erlebt, in die Predigt mit. Und sofern die kirchliche Predigt den Anspruch erhebt, mit einer Heilsbotschaft an den Menschen beauftragt zu sein, hat sie die Aufgabe, auf diese Frage des Hörers eine Antwort zu geben, die mit der geistigen Kraft der Wahrheit in seiner Existenz selbst wirksam werden kann. In der Forderung der Schriftgemäßheit der Predigt aber spricht sich die Zuversicht aus, daß solche Wahrheit aufleuchtet, wo der Gehalt des Schriftworts in seiner Bedeutung für uns erfaßt und aufgewiesen wird.

Allein, diese Aufgabe, die Bedeutung des Schriftsinns für uns deutlich und wirksam aufzuweisen, ist eine völlig andere Aufgabe als die Aufgabe

der Auslegung und ist daher auch mit den Methoden der Auslegung gar nicht zu lösen. Um sie von der « Auslegung » zu unterscheiden, wollen wir sie daher als « Deutung » des Schriftsinns bezeichnen. Je größer die sachliche Vertrautheit mit den Problemen und Erkenntnissen der Bibelauslegung wird, desto klarer und eindrucklicher wird die Erkenntnis der Verschiedenheit dieser Aufgaben. Bei der großen Mannigfaltigkeit des Schriftinhaltes des Alten und des Neuen Testaments kann sogar mehrfach der Fall eintreten, daß uns die Auslegung den Sinn einer Schriftaussage in einer Weise erhellt, die uns gleichzeitig die Deutung, d. h. den Aufweis einer Bedeutung dieses Schriftsinns keineswegs erleichtert, sondern erschwert, ja in manchen Fällen unmöglich macht. Wir können dann über eine derartige Schriftaussage überhaupt nicht predigen, nicht deshalb, weil die Auslegung zu schwierig wäre und uns über den Sinn der Schriftaussage nicht ins klare zu setzen vermöchte, sondern weil alles Bemühen um ihre Deutung uns lediglich zu dem Urteil führt, daß sie, gerade wenn ihr Sinn exegetisch richtig erfaßt wird, für uns keine Bedeutung mehr hat. Es ist töricht, dogmatische Theorien über den Offenbarungs- und Inspirationscharakter der Bibel zu erfinden und zu vertreten, die es nicht gestatten, diesen Sachverhalt anzuerkennen. Faktisch gibt es für jeden Theologen, welche dogmatische Richtung er auch vertreten mag, Schriftworte, über die er nicht predigen kann, faktisch noch nie gepredigt hat und mit größter Wahrscheinlichkeit überhaupt nie predigen wird, weil er über irgendwelche Bedeutung, die ihr Sinn für uns hätte, nichts zu sagen vermag. Es gibt keinen Theologen, auch keinen « rechtgläubigen » Theologen, der sich nicht in dieser Situation befände. Einen Theologen, der dies nicht zugeben wollte, brauchte man bloß zu fragen, ob er in seinem Leben je gepredigt habe oder noch zu predigen gedenke über Schriftworte wie beispielsweise Dt. 22, 12: « Du sollst dir Quasten machen an den vier Zipfeln deines Mantels, mit dem du dich bedeckest », oder Lev. 11, 20 f.: « Alles geflügelte Geziefer, das auf Vieren geht, soll euch ein Greuel sein. Von allem geflügelten Geziefer, das auf Vieren geht, darfst du nur solches essen, das über den Füßen zwei Schenkel hat, mit denen es auf der Erde hüpfet. » Dabei sind dies, was zu beachten und zu betonen ist, nur zwei Beispiele für viele.

Mit solchen Feststellungen berühren wir freilich nur den Grenzfall unseres Themas, den Fall nämlich, in dem von schriftgemäßer Predigt überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Darum lassen wir diesen Grenzfall auf sich beruhen. Wir verfolgen unser Thema weiter, indem wir jetzt die Hauptfrage stellen und erwägen: Wie kommt überhaupt die Predigt zur richtigen, sachgemäßen Deutung des Schriftsinnes, d. h. zum Aufweis der Bedeutung des exegetisch richtig erkannten Schriftsinns für uns? Wenn alle « Auslegung » nur Vorbereitungsarbeit für diese eigentliche Aufgabe der Predigt sein kann, paradoxerweise sogar eine notwendige Vorarbeit, die dem Prediger unter Umständen die Deutung des durch Auslegung richtig bestimmten Schriftsinnes oft noch erschwert, statt sie zu erleichtern, und wenn also die Methode der Auslegung gerade da nicht mehr weiter hilft, wo diese zweite Aufgabe in Angriff zu nehmen ist, nach welcher Richtlinie ist denn die « Bedeutung für uns » aufzuweisen, die im einzelnen Fall dem Sinn des Schriftworts zukommt oder nicht zukommt?

Hier gehen wir einen kleinen Umweg, indem wir uns zunächst Rechenschaft darüber geben, wodurch erfahrungsgemäß die exegetische Vorarbeit

in bestimmten Fällen die schriftgemäße Predigt im erläuterten Sinne erschwert, statt sie zu erleichtern. Ganz allgemein gesagt, tritt diese Schwierigkeit da auf, wo sich die durch die Exegese aufgewiesene zeitgeschichtliche Bedingtheit des Sinngehalts einer Schriftaussage störend bemerkbar macht. Zur Störung wird diese Bedingtheit beispielsweise überall da, wo der Sinngehalt der Schriftaussagen mit konkreten Vorstellungen verknüpft ist, die dem antiken Weltbild angehören und durch bewährte, neuzeitliche wissenschaftliche Erkenntnis überholt und erledigt sind. Es ist nicht nötig, diesen Sachverhalt näher zu illustrieren. Worauf es uns hier ankommt, ist die Frage: Wird die schriftgemäße Predigt unmöglich, d. h. verliert der exegetisch richtig erfaßte Sinn einer Schriftaussage jegliche Bedeutung für uns deshalb, weil das betreffende Schriftwort mit Vorstellungen eines als falsch erwiesenen Weltbildes operiert? Man wird das nicht allgemein behaupten können, und zwar deshalb nicht, weil das Kriterium für die Möglichkeit der schriftgemäßen Predigt in diesem Fall anderswo liegt. Liegt die Bedeutung für uns nicht bei der Art und Weise, wie die Welt vorgestellt wird, so kann sie doch liegen bei der besondern Art und Weise, wie der Verfasser des Schriftworts innerhalb des vorstellungsmäßig unzulänglichen Weltbildes zur Welt selbst Stellung nimmt, sich in ihr und zu ihr verhält. Darum ist die Möglichkeit einer schriftgemäßen Predigt beispielsweise über eine biblische Wundergeschichte nicht von vornherein ausgeschlossen. Das biblische Wunder ist ja weithin nicht ein bloßes zufälliges Mirakel schlechthin. Vielmehr handelt es sich zumeist um eine menschliche Situation, die durch einen Konflikt belastet und dadurch unter dem Gesichtspunkt der Sinnfrage irgendwie zum Problem wird, das alsdann der deus ex machina im Wunder auf eine abgekürzte, beschleunigte und restlos befriedigende Weise zur Lösung bringt.

Bedeutung für uns kann dann die menschliche Situation des Wunderberichts haben und die Richtung, in welcher der Wundererzähler die Lösung des Sinnproblems dieser Situation sucht. Das Wunderereignis selbst bleibt dann belanglos, sofern es mit der neuzeitlichen Erkenntnis der naturgesetzlichen Bestimmtheit des Geschehens sich nicht vereinbaren läßt oder jedenfalls als im höchsten Grade unwahrscheinlich erscheint und gelten muß. Für die Schriftgemäßheit der Predigt ist es dann gar nicht erforderlich, daß der Prediger krampfhaft das Wunder verteidigt. Ebensowenig jedoch braucht er dessen Möglichkeit in langen Erörterungen zu bestreiten. Es wird in den meisten Fällen genügen, einleitungsweise daran zu erinnern, daß man über die Wunderfrage berechtigterweise endlos streiten kann und auch längst gestritten hat, daß als das für uns eigentlich Bedeutsame nunmehr aber gar nicht das Wunder selbst, sondern etwas anderes Gegenstand aufmerksamen Nachdenkens sein soll. In dieser Weise ist durchaus eine schriftgemäße Predigt möglich beispielsweise über die alttestamentliche Geschichte von der Witwe zu Sarepta, die unter dem Beistand des Propheten das Freiwerden von der Last der Sorge lernt und alsdann in dieser Freiheit in unverhoffter Weise mit dem bißchen Mehl im Topf und dem bißchen Öl im Krug auszukommen vermag, I. Reg. 17, 7—16. Man kann nicht sozusagen a priori behaupten, daß eine schriftgemäße Predigt in diesem Sinne über jeden biblischen Wunderbericht möglich ist. Aber es ist ein berechtigtes Postulat, die biblischen Wunderberichte daraufhin zu erwägen, ob sie diese Möglichkeit gewähren.

Ich erwähne noch ein Beispiel, bei dem zwar nicht speziell die Wunderfrage, aber doch auch das Weltbildproblem überhaupt eine Rolle spielt. Rm. 12, 2 lesen wir den Appell des Paulus: « Gestaltet euch nicht dieser Welt (diesem Äon) gleich, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr zu prüfen vermöget, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene. » Redet Paulus hier von « diesem Äon » der bestehenden Welt, dann hat er, worüber uns die Exegese eingehend und eindrücklich belehren kann, ein Weltbild von ausgesprochen antikem, insbesondere spätjüdisch-apokalyptischem Gepräge vor Augen. Auch hier läßt sich berechtigterweise feststellen, daß die einzelnen konkreten Vorstellungen dieses Weltbildes für einen heutigen Menschen, der auch nur einigermaßen die neuzeitliche naturwissenschaftliche Erkenntnis ernst nimmt, hinfällig geworden sind. Allein damit ist nicht entschieden über die Frage nach der Bedeutung, die allenfalls dem hier laut werdenden Aufruf des Paulus zu kritischer Haltung gegenüber der Welt für uns zukommt. Vielmehr kann es eine höchst aktuelle Aufgabe schriftgemäßer Predigt sein, eben diese Frage nach der Bedeutung eines solchen Aufrufs zu kritischer Einstellung zur Welt unter selbstverständlicher Voraussetzung unseres eigenen, neuzeitlichen Weltbildes (das freilich immer ein fragmentarisches bleiben wird) in unbefangener und sachlicher Weise in der Predigt zu erörtern.

Das Beispiel der Paulinischen Aussage Rm. 12, 2 gibt aber noch zu andern Erwägungen Anlaß, die zu unserm Thema gehören. Für die schriftgemäße Predigt entsteht die größte Schwierigkeit aus dem exegetischen Nachweis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit des Sinngehalts der Schrift nicht da, wo sich diese Bedingtheit als mehr oder weniger schroffe Differenz gegenüber dem Weltbild speziell der neuzeitlichen Naturwissenschaft geltend macht. Gewichtiger ist die Tatsache, daß die wissenschaftliche Exegese uns als wesentlichen Sinngehalt des Neuen Testaments eine religiöse Geschichtsauffassung erkennen läßt, die mit unserer Erkenntnis der wirklichen Geschichte, die damals noch eine unbekannt-zukünftige war, in Widerspruch steht.

Man kann den ganzen Komplex von Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, als das Problem der « heilsgeschichtlichen » Dogmatik bezeichnen. Was Paulus in seinem Aufruf Rm. 12, 2 negativ so ausdrückt: « Gestaltet (schaltet) euch nicht ‚diesem Äon‘ gleich! », bedeutet positiv, in seiner Sprache gesagt, ebensoviel wie: « Seid schon jetzt so, wie ihr im ‚kommen- den Äon‘, im Aion mellon, sein werdet! » Und diese Mahnung des Paulus gründet, wie überhaupt seine ganze Theologie und seine Ethik, in der Überzeugung, daß in Wahrheit dieser Äon, die bestehende natürliche Welt, bereits im Vergehen, und der neue Äon, die neue Welt der übernatürlichen Vollkommenheit des Seins, jetzt schon im Anbruch begriffen ist, weil der himmlische Messias, der Christus, der Herr des neuen Äons, schon erschienen und durch seinen Tod und seine Auferstehung die endzeitliche Äonenwende schon derart in Gang gebracht hat, daß alle diejenigen, die als die Gemeinde der Messiasgläubigen an der eschatologischen Wirkung seines Todes und seiner Auferstehung durch das Sakrament teilhaben, schon jetzt verborgenerweise in Verwandlung begriffen sind in die neue Existenz des neuen Äons. In diesem Sinne sind sie schon « herausgerissen aus diesem bösen gegenwärtigen Äon » und können, ja sollen sich in ihrem ganzen Verhalten zu dem äußerlich noch bestehenden alten Wesen auf die gewisse Erwartung einrichten, daß der Christus nunmehr dementsprechend in Bälde

in Herrlichkeit wiedererscheinen wird, um das verborgenerweise schon begonnene Werk der Messianischen Erlösung endgültig zu vollenden.

Weil die ganze Paulinische Theologie und Ethik konzipiert ist als eine « heilsgeschichtliche » Ausgestaltung und Begründung dieser eschatologischen Naherwartung, darum mußte die tatsächliche Nichterfüllung dieser Naherwartung zur Folge haben, daß wir in einer geschichtlichen Wirklichkeit leben, die zum heilsgeschichtlichen Dogma des Paulus im Widerspruch steht. Alles, was Paulus über die Kirche und das in ihr zu erlangende Heil sagt, hat zur Voraussetzung die Auffassung, daß auf Grund der Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu als des Messias diese Kirche der apostolischen Zeit die Gemeinde der Heiligen der letzten Tage sei.

Allein, es liegt ja im Wesen dieses Sachverhalts begründet, daß in Wahrheit nicht erst wir mit dem heutigen Christentum uns in dieser Situation befinden, sondern daß die christliche Kirche mit der Gestaltung ihres Dogmas seit der nachapostolischen Zeit durch alle Jahrhunderte hindurch immer schon von diesem Gang der Dinge betroffen gewesen ist. Dies nur mit dem Unterschied, daß wir heute auf Grund der historischen Forschung und dogmengeschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung in der Lage sind, diesen Tatbestand uns klar zum Bewußtsein zu bringen und dadurch auch genötigt werden, alle erforderlichen Konsequenzen zu ziehen, während die Kirche früherer Zeiten, zum Teil aber auch heute noch, den wahren Sachverhalt nicht sah oder auch nicht sehen wollte und will. Damit jedoch, daß sie das Problem nicht erfaßte oder nicht anerkannte, wurde sie es nicht los. Weil es sich um eine im Weltbestand selbst objektiv begründete geschichtliche Situation handelt, gibt es ja seit der nachapostolischen Zeit überhaupt kein Christentum, das sich nicht immer schon von vornherein in dieser Situation vorfinden würde.

Solange die Lage ungeklärt blieb, wurde die Kirche mit ihrer Theologie dazu verurteilt, sich beständig in einem fundamentalen Widerspruch und in unhaltbaren Kompromissen zu bewegen. Faktisch konnte sie nicht an der ursprünglichen heilsgeschichtlichen Lehre in ihrem wirklichen urchristlich-neutestamentlichen eschatologischen Sinne festhalten. Davon gibt die lange komplizierte Geschichte der oft katastrophenhaft verlaufenden Wandlungen der kirchlichen Dogmen hinreichend Auskunft. Und erst in unserer Zeit ist die historische Forschung der folgenschweren Tragweite auf die Spur gekommen, welche dieser Gang der Dinge nicht zuletzt auch für die Stellung der Kirchen zu den sozialetischen Problemen bis auf den heutigen Tag gehabt hat. Andererseits wollte die Kirche trotz und mit allen diesen unvermeidlichen dogmengeschichtlichen Wandlungen und Neuerungen immer wieder an der Illusion festhalten, dieursprüngliche, urchristlich-neutestamentliche, heilsgeschichtliche Lehre treu und unverändert zu bewahren. Für jedes neue, aus heftigen kirchlichen Streitigkeiten und Spaltungen hervorgegangene kirchliche Glaubensbekenntnis beriefen sich die siegreichen Verfechter jeweils selbstverständlich immer auf die Heilige Schrift.

Das tatsächliche Ergebnis war die schon in den ersten Jahrhunderten rapid einsetzende, immer weitergehende innere Aufspaltung der Christenheit in verschiedene dogmatische Parteien, die allesamt von sich selbst behaupteten und weithin immer noch behaupten, in ihrer Lehre am Ursprünglichen festzuhalten, allen andern aber den Vorwurf machten, vom Ursprünglichen abgefallen zu sein.

Diese verworren-widerspruchsvolle Situation hat sich dann zu allen Zeiten mit innerer Notwendigkeit ausgewirkt auch in der Behandlung der Aufgabe der schriftgemäßen Predigt. Zu allen Zeiten ging es der kirchlichen Predigt um « Deutung », d. h. um Aufweis und Geltendmachung der Bedeutung des Sinngehalts der Schrift für uns. Und diese Deutung vollzog man stets nach der Norm der jeweils vorherrschenden dogmatischen Anschauungen und ethischen Überzeugungen. Dabei beanspruchte jedoch alle Predigt auch in dem Sinne schriftgemäß zu sein, daß unter allen Umständen jede Deutung zugleich auch als « Auslegung » gelten und anerkannt sein sollte. Das war jedoch weiter nichts als eine große, irreführende Verwechslung. Wo man die Gewaltsamkeit und Unsachlichkeit dieser falschen Gleichsetzung von « Auslegung » und « Deutung » des Schriftsinns irgendwie empfand, mußte man sie trotzdem als durchführbar zu rechtfertigen suchen durch Theorien vom mehrfachen, drei- und vierfachen Schriftsinn. Dank dieser Theorien wurde alsdann die allegorische Schriftauslegung zum großen Kunstgriff der kirchlichen Predigt, eine Auslegungsmethode, die erstmals von den alten Kynikern und Stoikern benützt wurde, um ihrem neuen Monotheismus entsprechend mit den polytheistisch-religiösen Anschauungen der Homerischen Gedichte fertig zu werden.

Es ist für uns sehr lehrreich, zu sehen, daß und warum die allegorische Schriftauslegung nicht erst für die nachapostolische Kirche, sondern schon für das Urchristentum notwendig wurde, und zwar als allegorische Auslegung des Alten Testaments. Wie die heilsgeschichtliche Geschichtsdeutung der alten Kirche infolge der Parusieverzögerung nicht mehr übereinstimmen kann mit der heilsgeschichtlichen Auffassung der urchristlich-eschatologischen Naherwartung, so steht schon die Heilsgeschichte des urchristlichen eschatologischen Dogmas in Konflikt mit der vom altjüdischen Nomismus vorausgesetzten Geschichtsauffassung.

Die innere Wandlung des Urchristentums zur nachapostolischen Kirche nötigt dann schon den Frühkatholizismus zu einer Umdeutung des neutestamentlichen Schriftgehalts, die auch hier weithin mit der allegorischen Auslegung operieren muß. Ich wähle hier ein charakteristisches Beispiel, das zeigt, wie von der Art und Weise, wie die Auswirkung der eschatologischen Problematik die dogmengeschichtliche Entwicklung bestimmt, auch die ethischen Anschauungen der Kirche betroffen werden. Aus der Entwicklung des Kirchenbegriffs ergibt sich die Tendenz, die Verpflichtung des evangelischen Liebesgebots auf das Verhältnis der « rechtgläubigen » Glieder der Kirche unter sich zu beschränken und die « Ketzer » und « Heiden » davon auszuschließen. Darum empfindet man eine evangelische Gleichniserzählung wie die vom barmherzigen Samariter als befremdlich. Deshalb wird sie jetzt in der altkirchlichen Predigt folgendermaßen im Sinne der neuen Kirchendogmatik allegorisiert: Der Mensch, der von Jerusalem nach Jericho hinab reist, ist Adam, Jerusalem das Paradies, Jericho die Welt, die Räuber sind die widergöttlichen Geistermächte, der Priester ist das Gesetz, der Levit stellt die Propheten dar, der Samariter ist Christus (!), die Wunden des Überfallenen der « Ungehorsam », das Reittier der Leib Christi, die Herberge die Kirche, die zwei Denare Gott, der Vater, und Gott, der Sohn, der Herbergswirt ist der Bischof.

Noch Luther hat es schwer, von der Theorie des vierfachen, nämlich des buchstäblichen, des allegorischen, des tropologischen und des ana-

logischen Schriftsinnes loszukommen, bringt es daher zustande, in seiner Palmenauslegung die Lehre von der doppelten göttlichen Prädestination in die alttestamentlichen Psalmen hineinzudeuten und erschwert dem Protestantismus der Folgezeit allzu lange das richtige Verständnis der Lehre des Paulus, weil er das, worin er deren Bedeutung für uns sieht, als die Meinung des Apostels Paulus selbst ausgibt. Der alte Pietismus macht der Orthodoxie die Vernachlässigung der Schriftauslegung und der schriftgemäßen Predigt zum Vorwurf, mit vollem Recht. Aber trotz Bengel kümmert er selbst sich wenig um die eigentliche exegetische Aufgabe. Im 18. Jahrhundert ist ein so berühmter Führer des schweizerischen Pietismus wie der bernische Pfarrer Samuel Lutz imstande, in der Predigt das Gleichnis Jesu von der kostbaren Perle folgendermaßen auszulegen: 1. Die Perle ist rund. Rundheit ist das Symbol der Ewigkeit. Also ist Christus ewig. 2. Die Perle ist glatt. Sie fühlt sich sanft an. Das bedeutet: Christus ist die Sanftmut selber. 3. Die Perlen sind rar, schöne Perlen sind rarer, königliche Perlen sind am rarsten. Also ist nur ein einziger Jesus überall. 4. Perlen sind ein schöner Schmuck. Welch schönern Schmuck gäbe es als Christum? Über II. Reg. 4, 10 (das Schlafgemach, das die Sunamitin dem Propheten Elisa zurichtet) predigt Samuel Lutz: Wie die Bretter alle zurechtgesägt sind, so wird durch « Absagung » des eigenen Lebens, Willens und Habens eine dicke Wand aufgerichtet, dadurch eine in Gott verliebte Seele von der Welt Getümmel geschieden und vor deren giftigen Einflüssen verwahrt wird. Das Bett ist ein Sinnbild der Sanftmut und Ruhe, die den in Gott Verliebten befallen. Der Tisch hat vier Säulen und trägt kostbare Speisen. Das ist der Glaube an das Evangelium.

Nach dem ersten großen Anlauf der Aufklärungstheologie zur Durchführung einer wissenschaftlichen Bibelauslegung und zu einer klärenden Unterscheidung von « Auslegung » und « Deutung » der Schrift kommt in der großen theologischen und kirchlichen Krise der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Rückschlag mit dem Auftreten von Theologen wie Aug. Vilmar, die alle wissenschaftliche Auslegung der Schrift, weil diese die anmaßliche Behauptung der Schriftgemäßheit ihrer konfessionellen Dogmen mit Recht in Frage stellt, als Sünderin der Theologie leidenschaftlich ablehnen. So wird es möglich, daß Neupietisten wie Rudolf Stier « Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis im Ganzen und Einzelnen » veröffentlichten, worin man neuerdings darüber belehrt wird, daß jedes Schriftwort gleich dem Farbenspiel des Diamanten einen Obersinn, Untersinn und Vollsinn habe, was dem Verfasser ermöglicht, die sieben Bitten des « Unser-vater » als prophetische Typen der sieben Perioden der Kirchengeschichte auszulegen. Wenn derartige verantwortungslose Pfuscherei noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der protestantischen Theologie nicht nur möglich war, sondern sogar Anerkennung fand, so dürfen wir uns nicht darüber verwundern, daß es auch heute wieder eine « rechtgläubige » Schriftgelehrsamkeit gibt, nach welcher das alttestamentliche Estherbuch aufzufassen ist als ein « heilsnotwendiges Christuszeugnis » dafür, daß der nach Gottes Ratschluß durch die Juden gemeinsam mit den Heiden gekreuzigte Christus Gottes die Lösung der Judenfrage sei, dies mit folgendem Hinweis auf den hohen Galgen, an dem im Estherbuch der Judenfeind Hamann aufgehängt wird: « Die beiden Kreuze, das vor den Toren der heiligen Stadt errichtete und der fünfzig Ellen hohe Balken in Susa, grüßen einander

über die Länder und die Jahrhunderte hinüber. » Es ist auch heute wieder so: Je aufdringlicher « rechtgläubige » Theologie auf « Wort Gottes » und schriftgemäße Theologie und Predigt pocht, desto gröber wird unter der täuschenden Flagge der « Auslegung » mit der Bibel Unfug getrieben.

Mit all dem ist nur andeutungsweise darauf hingewiesen, daß nicht etwa erst heute, sondern zu allen Zeiten der Aufgabe der schriftgemäßen Predigt aus der eschatologischen Problematik der neutestamentlichen Heilslehre tatsächlich auch dann Schwierigkeiten erwachsen, wenn Kirche und Theologie diese Problematik noch gar nicht einsehen oder ihren Aufweis durch die sachgemäße Bibelauslegung nicht anerkennen wollen. Mit der Erarbeitung und Anerkennung dieser exegetischen Erkenntnis ist aber ein großer Fortschritt insofern erreicht, als mit ihr der eigentliche Grund der Schwierigkeiten erfaßt und damit zugleich die Unsachlichkeit der alten und neuen Theorien und Kompromisse eingesehen wird, mit denen die Kirche so unglaublich lange das Problem bloß verdeckt, statt gelöst hat, ja mit denen sie so leicht heute noch zu operieren in Versuchung gerät.

Alle Theorien vom mehrfachen Schriftsinn sind falsch und erweisen sich als bloße Verlegenheitsauskünfte. Deutungen des Schriftsinnes mit Hilfe der Allegorie sind keine Schriftauslegung. « Auslegung » als Aufweis des Schriftsinns und « Deutung » als Aufweis der Bedeutung des Schriftsinns für uns sind nicht ein und dasselbe, sondern zwei gänzlich verschiedene Aufgaben.

Nun erst läßt sich in Kürze die Frage beantworten, nach welcher Richtlinie in der so geklärten Situation eine der Schrift gemäße Predigtweise die « Bedeutung für uns » aufzuweisen hat, die im einzelnen Fall dem exegetisch richtig erfaßten Sinn des Schriftwortes zukommt.

Hier muß zunächst etwas Grundsätzliches gesagt werden: Was auch der protestantische Prediger hier tun und wie er hier vorgehen und sich im Einzelfall entscheiden mag, er muß es auf eigene Verantwortung hin tun. Er kann die Verantwortung dafür auf kein unfehlbares kirchliches Lehramt und seine Weisungen abschieben. Es gibt für ihn keine historische Autorität, der er sich einfach als einem zum voraus feststehenden Kriterium unterwerfen könnte. Darum ist er protestantischer Prediger — oder er ist es eben nicht mehr, wenn er hier Wagnis und Verantwortung für sein Tun nicht selber übernehmen will. Darum und in diesem Sinne hat er in seinem (bernischen) Konsekrationsgelübde einst gelobt, daß er auf Grund der Hl. Schrift « nach bestem Wissen und Gewissen » predigen wolle. « Nach bestem Wissen und Gewissen », das heißt: er bemüht sich um die « Deutung » des Sinngehaltes des Schriftwortes in der Weise, daß er in einem durch Selbstkritik disziplinierten Denken den exegetisch sorgfältig erfaßten Sinngehalt der Schrift in Auseinandersetzung treten läßt mit allem, was er in seiner Weltorientierung als Inhalt seines Wissens erworben hat und was ihm in existentieller Besinnung als Gehalt seiner Selbsterfahrung gegenwärtig ist. Das ist ihm zuzumuten, aber mehr kann auch niemand von ihm verlangen. Macht er in Rede und Verhalten offenbar, daß er dies will und tut, so kann er ernst genommen werden. Wird offenbar, daß er es nicht tut, so wird er vertrauensunwürdig.

Worum es aber in dieser Auseinandersetzung zutiefst immer geht, ist dies: Der gesamte Schriftgehalt in seiner erstaunlichen Mannigfaltigkeit bezeugt die Geschichte eines religiösen Ringens, das zwar keineswegs

überall, aber zuletzt und zuhöchst gipfelt in einer Gottesbeziehung, die das Verhalten des Gläubigen ausrichtet auf eine Vollkommenheit sinnerfüllten Seins, um die der Gläubige sich nur bemühen kann in einer Weise, die ihn mit dem in ihm selbst und in der bestehenden Welt natürlich Gegebenen in Konflikt bringt. Dieser Konflikt endet jedoch in einem Dualismus, in dem die Beziehung Gottes zur bestehenden Welt derart zu zerbrechen droht, daß dieser Gegensatz für den Gläubigen nur noch erträglich wird durch die eschatologische Naherwartung einer baldigen übernatürlichen Weltneuschöpfung, die sich aber durch den wirklichen Weltlauf als eine irrige Hoffnung erwiesen hat und stets neu erweist. Darum drängt alsdann das religiöse Suchen im Gegensatz zu diesem Sinngehalt der Schrift nach einer andern Gottesbeziehung, für die Gott und Welt in Einheit und Harmonie stehen und die darum dem Gläubigen gestatten und ermöglichen würde, das Vollkommene zu finden in einem Verhalten, durch das er die ungestörte Harmonie mit sich selbst und der Welt erlebt. Allein, diese Haltung führt zuletzt zum Erlebnis der Enttäuschung eines Sinnverlangens, das zum Wesen des Menschen gehört und dessen Verleugnung daher mit dem Verlust der Menschlichkeit endet.

Aber eben im Lichte dieser Erfahrung und Einsicht kann die wahre Bedeutung des Sinngehalts der Schrift für uns klar werden. Nicht darum handelt es sich, daß wir diesen Sinngehalt in seiner letzten dualistisch-eschatologischen Zuspitzung und konsequenten Ausprägung uns aneignen. Dies tut ja faktisch niemand, weil es nicht möglich ist, und wer es zu tun behauptet, blendet sich und andere mit einer täuschenden Einbildung. Die Art und Weise, wie dieser eschatologische Dualismus durch den wirklichen Gang der Geschichte widerlegt wurde, belehrt uns darüber, daß wir in einer Welt zu leben haben, die so, wie sie ist, irgendwie von Gott gewollt ist. Aber die andere Enttäuschung, die uns das Leben-Wollen in der ungestörten Harmonie mit dieser Welt und uns selbst bereitet, belehrt uns darüber, daß der eschatologische Dualismus des Sinngehalts der Schrift Ausdruck ist eines Sinn-Suchens, das zum Wesen der menschlichen Existenz gehört. Diesem Sinn-Suchen die Treue zu halten, offenbart uns der eschatologische Dualismus der Schrift als unsere gottgewollte Bestimmung, und die Haltung der Treue gegenüber dieser Offenbarung ist der Glaube. Im Lichte dieser Erkenntnis verstehen wir die Bedeutung des Doppelgebots der Liebe, das Jesus als die Summe von Gesetz und Propheten bezeichnet und wovon er sagt, daß der nicht ferne ist vom Reiche Gottes der Vollendung, der das, was hiermit gemeint ist, ernst nimmt. In der Liebe zu Gott steht derjenige, der sich von ihm das Dasein in dieser Welt geben läßt als eine Aufgabe, zu der er steht in einer Haltung, die nicht verzweifelt in der Sorge und der Angst der Konflikte mit sich selbst und der Welt, die im Ringen um das Treubleiben gegenüber dieser Aufgabe entstehen können. Wer aber so in der Liebe zu Gott steht, der weiß um den Sinn der Aufgabe: es ist die Liebe zum Nächsten. Im Ringen um beides aber ist der Gläubige als der vom Geist des Christus Ergriffene auf dem Wege zur wahren Sinnerfüllung seiner Existenz, und dies ist die Bedeutung, die für uns die Zusage Jesu hat, daß dieser Gläubige nicht ferne ist vom Reiche Gottes.

Damit ist die Richtlinie bezeichnet, welcher der protestantische Prediger folgen darf in der Deutung des Schriftsinns, die ihm die wahrhaft schriftgemäße Predigt ermöglicht, wähle er nun seinen Text aus Gesetz und Pro-

pheten und Psalmen des Alten Testaments oder aus den Schriften des Neuen Testaments. Er braucht dann gar nicht mehr die alttestamentlichen Texte immer erst noch nach dem von gewisser Homiletik vorgeschriebenen heilsgeschichtlichen Schema unbedingt in neutestamentliche Christologie und Eschatologie zu « übersetzen », ein Unternehmen, das mit der Phrasenhaftigkeit seiner Durchführung jeweils ohnehin peinlich genug seine innere Unechtheit verrät.

Der protestantische Prediger hat ferner an dieser Richtlinie auch den sichern Kanon, nach welchem er die besondern Schwierigkeiten zu überwinden vermag, die ihm gemäß uralter kultischer Tradition der kirchliche Festzyklus für die Festtagspredigten dadurch bereitet, daß er in seinen Intentionen auf das alte heilsgeschichtliche Dogma ausgerichtet ist. Seine Osterpredigt braucht sich nicht abzuquälen mit der Problematik des leeren Grabes und der leiblichen oder geistleiblichen Auferstehung. Ihr Thema ist das neue Leben, das dem Gläubigen im Ergriffenwerden durch den lebendigen Christusgeist geschenkt werden kann. Kommt das Problem des Todes zur Sprache, so wird es von vornherein unter den Gesichtspunkt der Erlösung von der Todesangst gerückt, als der innerlichen Befreiung zu der Möglichkeit des vorbehaltlosen Sichbeugens auch vor dem in der Ordnung der Todesnotwendigkeit sich ankündigenden Geheimnis der göttlichen Schöpfermacht. Eben auch diese innerliche Befreiung gehört zu den großen Möglichkeiten des neuen Lebens im Ergriffenwerden durch den Christusgeist. Dies ist die wahre Osterpredigt, nicht die andere, die darauf ausgeht, im Hörer vielmehr die vitale Todesangst nach Möglichkeit zu provozieren, um ihm damit einzureden, daß er ohne das intellektuelle Fürwahrhalten einer Auferstehungstheorie in seinem Tode der in Gottesferne Verlorene sein müßte. Diese Spekulation auf die Todesangst ist ein pfäffischer Trick, aber nicht Erfüllung der Aufgabe der wahren schriftgemäßen Predigt.

Auch der Passionspredigt weist die gekennzeichnete Richtlinie den rechten Weg. Dem Sinnrätsel des Leidens muß die Passionspredigt im Hinblick auf die Gottverlassenheit des Gekreuzigten in ehrlicher Offenheit Ausdruck geben. Aber das eigentliche Thema der Passionspredigt ist die Möglichkeit der innerlichen Erlösung vom Leiden durch Verwandlung auch des Leidens in eine sinnhaft zu bewältigende Aufgabe, dies gerade im Hinblick auf den Gekreuzigten. Die wahre geschichtliche Erkenntnis tilgt aus dem kirchlich-traditionellen Bilde des Jesus der Passion das negative Moment der reinen Passivität und zeigt ihn als den aktiv Kämpfenden, der auch in seinem Leiden und Sterben selbst den Lauf der Dinge bestimmt. Er ist nicht der Märtyrer, der äußerlich am Widerstand der feindlichen Mächte scheitert und dann lediglich sich selbst treu bleibend untergeht. Vielmehr ist er selbst der Veranstalter seiner Passion. Er will seinen Tod als Opfer, um des Komens des Reiches Gottes willen. So wird im Bilde des Gekreuzigten selbst die große Möglichkeit offenbar, auch im Leiden und durch Leiden ein sinnvoll Handelnder zu sein. Zieht man das alles in Betracht, so wird offenbar, daß die Passionspredigt gar keine Sache des bloßen kirchlichen Festkalenders ist, so wenig wie die echte Osterpredigt. Vielmehr muß jede kirchliche Verkündigung an irgendeinem Punkte irgendwie auch Passionspredigt sein.

Auch die Weihnachtspredigt gewinnt ihren Gehalt durch eine Deutung des Schriftworts, die sich durch die für jede Predigt maßgebliche Richtlinie bestimmen läßt. Sie gibt Gelegenheit, die Bedeutung des Gedankens der

Offenbarung des Christus in der Geschichte für uns ins Licht zu stellen, vor allem im Bilde des Aufleuchtens des Lichtes im Dunkel der Welt. Das Walten des lebendigen Christusgeistes in der Geschichte wird immer ein Kampf des Lichtes mit der Finsternis sein, wobei dieser Geist weht, wo er will. Aber er weht, wenn auch nicht immer in der Kirche, und er ist die entscheidende Gottesoffenbarung für uns. In diesen Gedankengang der Weihnachtspredigt gehört dann auch der Hinweis auf die Persönlichkeit Jesu als die besondere Manifestation dieser geschichtlichen Gottesoffenbarung. Aber es wird dann der Hinweis auf die in historischer Wahrhaftigkeit erfaßte geschichtliche Persönlichkeit Jesu sein müssen, nicht auf den geschichtsfremden, mythisch-illusionären Zweinaturenchristus des altkirchlichen Dogmas.

Am wenigsten Schwierigkeiten wird im Lichte der gewonnenen Einsicht die Pfingstpredigt bereiten. Was aber wird schließlich aus der Himmelfahrtspredigt? Der Inhalt der Himmelfahrtspredigt ist im Bilde der dem scheidenden Herrn nachschauenden und auf seine baldige Wiederkunft hoffenden Jünger symbolisiert. Es ist die Vollendungssehnsucht dessen, der in der echten Haltung des Glaubens steht. Allein, die Himmelfahrtsgeschichte ist wirklich nur der symbolische Ausdruck dieses Gehalts. Es handelt sich also nicht darum, in der Himmelfahrtspredigt die Himmelfahrtsgeschichte selbst in ihren Einzelheiten aus dem in ihr mitgesetzten Weltbild irgendwie in das moderne Weltbild zu übersetzen. Die Himmelfahrtspredigt braucht daher, um ihr eigentliches Thema sachlich zu behandeln, gar nicht immer von der Himmelfahrtsgeschichte selbst auszugehen. Es gibt biblische Worte genug, zuhöchst die Unservater-Bitte um das Kommen des Reiches Gottes, in denen die gemeinte Sache selbst unmittelbarer zum Ausdruck kommt. Die Himmelfahrtserzählung ist zudem nur eine einzelne Variante der (gegenüber dem Paulinischen Bericht von I. Kor. 15 sekundären) Erscheinungsberichte der evangelischen Nachgeschichten, die alle in der Wahl und Verwendung ihrer Motive durch die Problematik der Parusieverzögerung geformt und belastet sind.

Mit allem Gesagten ist nur in Kürze am Beispiel der Predigten des kirchlichen Festzyklus gezeigt, was der erläuterte Kanon der Deutung des exegetisch richtig erfaßten Sinngehalts der Schrift leistet. Aber er kann für jede Textwahl in einer Weise gelten, die die Predigt immer neu bereichert und aktualisiert. Denn er bezieht sich auf die ganze Fülle der im Glauben gegebenen Sinnmöglichkeiten der Existenz. *Martin Werner (Bern).*

J. P. Sartre und der Existentialismus

Seit Plato ist die Welt zweigeteilt, d. h. er ist der Philosoph gewesen, der als erster klar und deutlich die sichtbare und die unsichtbare Welt einander gegenübergestellt hat. Die sichtbare Welt ist die Welt, die wir mit den Sinnen wahrzunehmen vermögen. Es ist die diesseitige Welt, die konkrete, reale, materielle und natürliche Welt. Diese Welt mit all ihren Teilen hat aber nur ein beschränktes und ephemeres Dasein, ihr kommt keine ewige Dauer zu, sondern sie verändert sich unablässig, und alles in ihr entsteht und vergeht. Hinter und über dieser variablen Welt gibt es nach Plato eine höhere, geistige, nicht sinnlich faßbare Welt, die Welt des ewig Seienden, die Welt der Ideen, die unveränderlich, notwendig, ohne Fehler, ohne Grenzen und allein wirklich und wahr sind.

Mit dieser Zerspaltung der Welt und dieser durch einige Vorsokratiker schon eingeleiteten Herbeiführung eines bewußten Dualismus hat Plato das Generalthema der abendländischen Philosophie gegeben, denn das gesamte europäische Philosophieren ist nichts anderes gewesen als eine einzige Auseinandersetzung mit der Konzeption Platos oder mit Teilen von ihr. Beim Versuch der Lösung der philosophischen Grundfrage, wie wahre Erkenntnis entstehe, können nur drei Wege beschritten werden: entweder geben die Sinne und die Erfahrung zuverlässige Erkenntnis, oder Geist und Vernunft tun es, oder drittens Sinne und Vernunft in Kooperation.

Wenn man nun herkommend von der üblichen Schulphilosophie unserer Akademien an den Existentialismus herantritt und sich fragt, wie er die Frage erörtert, welchen Weg der Erkenntnis er nimmt, überhaupt, wo er philosophiegeschichtlich anzugliedern und einzureihen sei, dann findet man keine Stelle, wo man ihn placieren könnte. Das gilt ganz speziell für Sartre, der zwar Philosophieprofessor ist, aber von den Fachgelehrten abgelehnt oder totgeschwiegen wird. Deswegen wird er aber doch eifrig gelesen. So sind z. B. drei seiner Novellen, die den Obertitel « Le Mur » tragen, soeben in der 85. Auflage erschienen, und sein dreißigtausend Zeilen umfassendes ontologisch-phänomenologisches Hauptwerk « L'être et le néant » hat schon im Jahre 1948 die 23. Auflage erreicht. Da nun die bewährte Schulphilosophie mit Sartre und den Seinen nichts zu tun haben will, erhebt sich die Frage, ob der Existentialismus überhaupt eine Philosophie sei, und wenn ja, was für eine, wenn aber nein, was dann?

Wer sich mit der existentialistischen Literatur befaßt, der hat bisweilen das Gefühl, er befinde sich in einem verworrenen Dickicht, aus dem er nur mit Hilfe eines Kompasses herauskomme. Dieser Kompaß steht aber zur Verfügung, und wir haben den Schlüssel zum Existentialismus: es sind die « Pensées » von Pascal. Dieses Werk muß man als das Grundbuch des Existentialismus bezeichnen. Aus ihm haben alle Existentialisten geschöpft. Die « Pensées » von Pascal repräsentieren den Existentialismus in glänzendster und bisher unübertroffener Form. Sämtliche Hauptfragen des Existentialismus und viele nebensächliche sind in dem Buche aufgeworfen, und man darf sagen, daß Pascal der Vater des Existentialismus ist. Wer keine Zeit hat, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Lavelle, Sartre und die vielen andern existentialistischen Autoren zu lesen, der lese die « Pensées », und er hat sich vertraut gemacht mit der Form, dem Inhalt und der Atmosphäre des Existentialismus.

Welches sind nun die Merkmale des Existentialismus? Sofort fällt seine äußere Systemlosigkeit auf. Der Existentialist wählt gerne zur Wiedergabe dessen, was er sagen will, den Aphorismus, das *Aperçu*, die Bemerkung, die Einzelsituation, und er wirft da etwas hin und dort etwas hin, und der Leser muß dann diese kleinen Einheiten zusammenordnen und in innere Beziehung bringen. Der Existentialist liebt auch die Buchrezension, das Tagebuch oder analoge Schriften zur Darstellung seiner Gedanken und Stimmungen.

Dieser Eigentümlichkeit des Mangels einer äußeren Systematik in der Form entspricht nun im Existentialismus auch das Fehlen eines inneren Systems. Oder die äußere Systemlosigkeit ist nur die sichtbare Außenseite einer ganz in die Tiefe gehenden, inneren Systemlosigkeit. Es ist daher nicht erstaunlich, daß es ein Grundanliegen des Existentialismus

ist, nicht nur selbst kein System zu haben, sondern auch die Systeme der andern und die Systeme aller Prägungen zu verwerfen und zu bekämpfen.

Warum bekämpft nun der Existentialismus die in Brauch, Sitte, Tradition und Ordnung konkretisierten Systeme, und warum ist er gegen die philosophischen Systeme unserer hergebrachten und anerkannten Philosophie? Der Existentialismus kämpft gegen diese Systeme, weil sie dem Menschen Sicherheit, Friede und Ruhe geben. Die Lumpenhunde wollen nur Ruhe und Frieden, sagt Sartre. Der Existentialist aber will Unsicherheit, und er will Unruhe. Die bewußte Liebe zur Unruhe ist ein zweites, ganz in die Augen springendes Merkmal der Existentialisten. Sie wollen herumvibrierenden Magnetnadeln gleichen, die durch keinen Orientierungspol angezogen und gebunden werden können. Oder — etwas feierlicher ausgedrückt — der Existentialist möchte unverankert in absoluter Freiheit schweben.

Das System wird aber weiter bekämpft, weil es den Menschen zum Beherrscher der Welt gemacht hat. Es ist das große Anliegen der Existentialisten, den Menschen von diesem Thron zu stoßen. Der klassifizierende und systematisierende Mensch aber hat das Gefühl, er habe die Welt gemeistert und meistere sie, er verfüge über sie. Dieses Gefühl des Herrseins und Herrscheins will der Existentialismus im Menschen vernichten, und er sagt deshalb, das System sei ein leeres Schema mit nichts dahinter, das System vermittele keine wahre Erkenntnis des Lebens, sondern es gebe nur nichtige und hohle Einsichten. Systeme sind nur Gedankengeflechte, die nie an die Uerschöpflichkeit, Grenzenlosigkeit und Geheimnishaftigkeit der Welt herankommen. Sie sind Sicherungen gegen die nagende Problematik des Daseins. Der Mensch sammelt, gliedert und verzeichnet, er erklärt aber nichts. Der Mensch hat kein wahres, intensives, lebendiges Leben mehr, er ist ausgehöhlt und tot, und seine Augen sind aus Glas, seine Haare aus Stroh, und er ist zum Automaten, zum Maschinenmenschen und zum Roboter geworden.

Wenn nun gesagt worden ist, daß es ein Anliegen des Existentialismus sei, das System zu bekämpfen, so ist es klar, daß er noch mehr kämpft gegen jene Größe, die die Systeme schafft, nämlich gegen die menschliche Vernunft. Die Existentialisten müssen als eigentliche und ausgesprochene Vernunftgegner bezeichnet werden, denn eine ihrer Grundthesen ist die Lehre von der Unzulänglichkeit und dem Ungenügen der Vernunft als Erkenntnismittel und Erkenntnisweg. Wenn das System Ur- und Erbsünde ist, so ist die Vernunft die verlockende Eva, die das Verderben heraufbeschworen hat. Die Vernunft hat die Einheit des Lebens zerstört und die Welt zerrissen, indem sie die subjektive und objektive Welt schafft. Die Vernunft ist der Übeltäter, der die Welt der Objekte, das heißt eine vom Ich abgelöste Welt, geschaffen hat, und nun hat der Mensch da draußen eine Außenwelt, über die er verfügt wie ein Herr über sein Geschirr. Die Welt ist zum Schauspiel geworden, und die Literaten, Wissenschaftler und Philosophen haben aus der Welt die Gegenwart des Menschen herausgenommen, sie leer gemacht und eine Welt reiner, geheimnisloser Objektivität von sich abgesetzt. In der Vernunft hat der Mensch ein Instrument, um ohne existentielle Beteiligung am Geschehen sein Wissen anzureichern und die objektivierter Welt durch Formeln, Begriffe, Zeichen und Chiffren zu verbinden und sich darin zu verlieren. Existentialistisch ausgedrückt heißt das, daß der Mensch begonnen hat, ein uneigentliches Leben zu füh-

ren, dem dann das eigentliche und intensive Leben der Existentialisten gegenübergestellt wird. Darum der Kampf der Existentialisten gegen die Vernunft! Sie, die Vernunft, ermöglicht ein Leben im Alibi, das heißt ein Leben, wo nicht das Entscheidende und etwas Entscheidendes des ganzen Menschen vor sich geht, sondern wo man sich selbst in leeren Gedanken verloren und vergessen hat. Die verlockende Maske der Klarheit ist zu zerreißen, und es gilt, wie ein Zürcher Dogmatiker einmal gesagt hat, das Vernunftaxiom zu zertrümmern. Also Kampf dem Rationalismus bis aufs Messer. Dieser Kampf hat dann freilich bei den Existentialisten zur Folge, daß Mißtrauen und Skepsis Dauerzustände werden und daß weiter Raum bereitet ist für das Irrationale, das Paradoxe, das Absurde, ja das Widersinnige und Bizarre. Und da vernünftig ist, was dem Gesetz der Kausalität entspricht, gilt auch das Gesetz der Kausalität nicht mehr. Man redet in existentialistischen Kreisen von einer Kausalitätskrise der Gegenwart, der Sartre durch seinen Satz « Kausalität ist eine Illusion » neuen Auftrieb verliehen hat.

Wer aber dem Schiffer auf hoher See Kompaß und Polarstern nimmt, der stürzt ihn in Angst und Sorge. Der Existentialist ist aber einem Seemann zu vergleichen, der keine Richtnadel hat und der unablässig geängstigt wird. Die Angst ist Fundamental- und Dauerphänomen bei den Existentialisten. Sind Vernunft, System und jedwede Orientierungsmöglichkeit beseitigt, so muß die Angst den Menschen befallen. Aber der Existentialist will diese Angst, und der konsequente Existentialist anerkennt keine Normen, denn das, was er sein soll, steht nirgends geschrieben. Für ihn wird der Mangel von Normen der Gedanken und der Lebensführung nicht nur schmerzlich, sondern tragisch. Aber er will diese Tragik. Der Existentialist verwirft als eitle Konstruktionen des Geistes die ideale Welt und zieht vor, in dem schmerzhaften Widerspruch ohne irgendwelches Wahlprinzip und ohne irgendein Richtmaß zu leben. Ein Existentialist sagt, der Mensch bewege sich im Leben vorwärts wie in einer sternenlosen Nacht und auf einem Weg, zu dessen beiden Seiten Abgründe klaffen. Es haben deshalb die Existentialisten die Lehre vom unveräußerlichen kosmischen Charakter der Angst aufgestellt, auf die kurz zurückzukommen sein wird.

Ein anderer Grund zur Angst ist dem Existentialisten die sogenannte Kontingenz, das heißt die Zufälligkeit des Menschen. « Pensées » 205 sagt Pascal: « Wenn ich die kurze Dauer meines Lebens betrachte, das in der vorhergehenden und nachfolgenden Ewigkeit untertaucht, den kleinen Raum, den ich erfülle, und auch den, den ich überblicke, der in der unendlichen Weite der Räume, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen, versinkt: dann erschrecke ich und bin erstaunt, mich gerade hier und nicht da zu sehen, denn es liegt kein Grund vor, warum ich gerade hier und nicht da, warum ich jetzt und nicht dann bin. » Gemäß den nichtchristlichen Existentialisten ist die Zufälligkeit der Existenz reine Irrationalität und rohe Absurdität. Der Mensch ist eine nackte und blinde Tatsache. Er ist da, er ist so, ohne Grund. Dieses absurde Sein wird bei Heidegger auch durch das Gefühl unserer absoluten Verlorenheit im Nichts der Gegenwart ausgedrückt. Ich bin durch dieses Nichts ohne Ausblick oder Antwort in einen Bezirk des Alls gleichsam geworfen und verlassen.

Den Existentialisten quält aber auch die Zerbrechlichkeit des menschlichen Seins. In jedem Augenblick des Lebens kann die Existenz des Menschen widerrufen werden. Nichts darin ist endgültig erworben, sondern

alles ist immer aufs Spiel gesetzt. Der Mensch ist ein zerbrechliches Wesen, einsam und schwach, verloren in dem bitteren Ozean der Endlichkeit. Heidegger bezeichnet diese Widerruflichkeit sich selbst gegenüber unbegrenzt gleichgültig und unerbittlich; damit aber verhüllt sie eine monotone und trostlose Schicksalsbestimmtheit, denn es ist eine zentrale Erfahrung, daß die Persönlichkeit dauernd in der drohenden Gefahr des Zerriebenwerdens steht.

Als weitere These zur Lehre von der Angst ist die Entfremdung (Aliénation) aufzuführen. Es ist nicht leicht klarzulegen, was Entfremdung im existentialistischen Sinne genau besagen will, ich habe aber das Gefühl, es handle sich irgendwie um das, was wir Christen im Gleichnis vom verlorenen Sohne auszudrücken versuchen, nämlich die tiefe Entfremdung des Sohnes zum Vater, oder um das, was der Platonismus andeuten will, wenn er lehrt, daß der Mensch weit weg von den Ideen der Umklammerung der Materie verfallen sei. Freilich, die Existentialisten nehmen vielleicht diese beiden Analogia aus der christlichen und heidnischen Welt nicht an, und doch komme ich von der Empfindung nicht los, es sei irgendwie das gemeint, denn die christlichen Existentialisten sagen, der Mensch ist das Opfer einer akzidentiellen Entfremdung, er ist durch die Sünde von Gott, von der ganzen Schöpfung und von sich selbst getrennt. Beim atheistischen Zweig der Existentialphilosophie, das heißt speziell bei Sartre, hat die Entfremdung eine zentrale Stellung. Sartre redet viel vom Eingeschlossensein und vom Eingeschlossenwerden. Christlich ausgedrückt, schließt die Sünde den Menschen ein und fesselt und versklavt ihn. Platonisch ausgedrückt, ist es die Materie, die den Menschen herabzieht und knechtet. Der sublime Kierkegaard wich sogar zurück vor der Ehe und vor dem Pfarramt aus Angst vor dem Eingeschlossenwerden. Sartre hat für das, was er sagen will, zwei Begriffe geschaffen, nämlich den Begriff « Das Zuviel » (*de trop*) und den Begriff « Das Verfangende » (*le visqueux*, was eigentlich das Klebrige heißt). Nach Sartre bezaubert und bedroht das Zuviel und das Verfangende ständig den Menschen und will ihn in Ketten legen. Aber auch die übrigen Existentialisten sind durch ihre Erregbarkeit besonders stark empfindlich für den Zugriff des Seins, der vom eigentlichen Leben ablenkt und zum uneigentlichen, das die Millionen der Menschheit führen, hinzielt.

Nachdem nun einige Thesen zur menschlichen Situation klargelegt worden sind, muß interessant sein, zu vernehmen, was die Existentialisten zum Tode sagen. Ist er Rückgängigmachung und Aufhebung der Entfremdung? Ist er ein schöner Schlußakkord am Ende einer Melodie? Ist er Heimkehr ins Vaterhaus und Aussöhnung im Vaterhaus? Oder ist er Durchgang, Pforte und Neuanfang? Bei keinem Problem zeigt sich aber die innere Aufgespaltenheit des Existentialismus so deutlich wie bei dieser Frage, und man müßte, wenn man die Frage erschöpfend beantworten wollte, sämtliche Existentialisten zum Worte kommen lassen, und erst dann hätte man ihre Philosophie des Todes vollständig dargestellt. Doch das würde hier zu weit führen. Im großen und ganzen gilt folgendes: Die christlichen Existentialisten sagen, das Leben sei nur ein Provisorium, freilich ein mehr oder weniger veräußertes Provisorium, das eine Ersetzung durch ein Nichtprovisorisches erwarten darf. Jaspers, der zweite maßgebende deutsche Existentialist, nimmt, wie oft, auch bei dieser Frage eine Mittel-

stellung ein zwischen Christentum und Agnostizismus, läßt aber bei aller sehr großen Unwahrscheinlichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit das existentielle Wagnis und die existentielle Herausforderung an sie. Heidegger aber lehrt die absolute Endlichkeit der menschlichen Existenz. Es gibt keine Vollendung und keine Totalität des Lebens. Es ist völlig ausgeschlossen, daß der Mensch jemals der Herr seiner Existenz werden kann. In gleicher Weise redet Sartre. Seite 631 sagt er in « L'être et le néant » über den Tod, der die Zukunft brutal abschneidet: Es ist absurd, daß wir geboren sind, und es ist absurd, daß wir sterben. Tod ist Scheitern in reiner Form und in auswegloser Absurdität.

Über das Nichts hat sich speziell Sartre geäußert in seinem monumental-ontologischen Werk « L'être et le néant ». Das Werk ist schwerverständlich, und ich maße mir nicht an, es vollständig verstanden zu haben, obschon ich viel darin gelesen habe und noch viel darin lesen werde. Ich muß deshalb bitten, meine Ausführungen offen zu lassen und meine Worte mit Fragezeichen zu versehen in meinen jetzt folgenden, kurzen Ausführungen über das Nichts. Nach Sartre ist das Nichts weder die Ruhe des wunschlosen Seins noch das Nirwana, sondern das Nichts ist der Grundstoff der Existenz. Man hat daher Sartre schon einen Inexistentialisten genannt. Das Sein der menschlichen Realität ist nicht ein ontologischer Zuwachs, sondern ein Seinsmangel, ein Bruch in der Fülle des Seins. Damit, daß sich das Sein in einem Teil materialisiert hat, ist der Bruch zum Nichts da. Dieses Nichts, das heißt diese menschliche Realität, ist nämlich gekennzeichnet durch den Mangel, ja ist selbst Mangel, und gerade das Vorhandensein von Mangel zeigt, daß diese unsere Welt, unsere menschliche Realität ein ewiges Streben nach Fülle und nach Übereinstimmung mit sich selbst hat. Primitiv ausgedrückt: Das Nichts möchte etwas werden. Da ist nun das eitle Streben und das Verlangen, das andauernd enttäuscht und getäuscht wird. Die menschliche Existenz ist von Natur eine eitle Existenz, deren Grundlage ein unglückliches Bewußtsein ist. Dieses Streben ist eine Bewegung ohne Zweck und ohne Ende, die nur das endlose Zurückwerfen des Reflektierten auf das Reflektierende und des Reflektierenden auf das Reflektierte, eine Art ungeheurer kosmischer Narzißmus ist. Das reflektierende Bewußtsein bemüht sich, dieses Sein, das unter einem einzigen Blick entflieht, in einem zweifachen Versuch der Objektivierung und der Verinnerlichung wiederzugewinnen. Der Versuch führt zum Mißerfolg. Die spontanste menschliche Existenz ist die absolute Enttäuschung, und alle Fluchtversuche, alle Verinnerlichungen und Objektivierungen sind tote Schlagschatten und rufen neuen, fundamentalen Enttäuschungen.

Damit habe ich das Wohngelände der Existentialisten umrissen. Es ist, wie die Existentialisten selbst immer wieder sagen, die Welt der Verzweiflung, des Willens zur Verzweiflung, ja der Leidenschaft für die Verzweiflung. Beklemmung, Bedrückung, Zerrissenheit, Enttäuschung, Schmerz, Sorge, Alpdruck, Düsterteit, Einsamkeit, Verlassenheit, Traurigkeit, Trostlosigkeit, Angst, Ekel und Verzweiflung sind die Merkmale dieser Welt. Und gerade Sartre hat stilistisch und literarisch eine so ungemeine Fähigkeit, diese eisige Trostlosigkeit zu schildern und zu beschreiben, daß einen dann und wann bei der Lektüre seiner Werke buchstäblich ein Ekelgefühl überfällt.

Es ist nun eine Eigentümlichkeit des guten Existentialismus, daß er

nicht im Negativen und Trostlosen verharret, sondern daß er den Rank findet, daß er ins Gegenteil umschlägt und versucht, die Menschen zu einer philosophischen Wiedergeburt zu erwecken und an ihnen eine Konversion, die als Hinwendung zum Menschen bezeichnet wird, zu bewirken. Auch der Existentialismus redet von einer Sinnesänderung und von einer Metanoia. Der Übergang vom alten Menschen zum Existentialismus beginnt mit einem philosophischen Erwecken und Erwachen, das heißt, die Überzeugung muß den Menschen überfallen und erfüllen, daß die bisherige Philosophie sich in tödlicher Erstarrung befindet und nichts, aber auch gar nichts erklärt, sondern sich eben mit hohlen Zeichen, Chiffren, Deduktionen, Induktionen und Schemata begnügt, die in den bekannten Systemen gipfeln. Der erste Schritt der Philosophie ist der Ruf «Mensch, erwache!», denn du bist in einem rationalen Traume versunken, bist ein zufriedener Irrer und lebst im Alibi. Fürchte dich nicht vor der Entdeckung, die deine gläsernen Augen zu sehenden Augen macht. Erfasse das Dasein kräftig und lichtstark, denn das Sein ist ein Unerschöpfliches, das nicht festgestellt, sondern höchstens wiedererkannt werden kann. Alles, was sich an Wissen vom Sein sammeln läßt, bleibt im Verhältnis zu dem, was ich nicht weiß, immer der kleinste Teil. Der Grundfehler der bisherigen Philosophie ist aber der, daß sie den Menschen vergessen und sich in der Welt der Objekte verloren hat. Zurück zum Menschen, lautet der Ruf, und die erfolgte Umkehr wird als Eroberung des persönlichen Lebens gekennzeichnet. Wenn die übliche Schulphilosophie nichts anderes als eine Kette von Objektivierungen gewesen ist, so schreitet der Existentialist geradezu nach Verinnerlichung, es beginnt die Jagd nach innerer Einheit, und die Selbstheit, die Ipseität, wird und ist das vorherrschende Anliegen der Konvertiten.

Aber alle Existentialisten haben natürlich sofort erkannt, daß hier eine ungemaine Gefahr lauert, nämlich die Gefahr des Egoismus, der Selbstisolierung, der introvertierten Mystik, des geistigen Mönchtums oder wie man den Zustand des in sich selbst beruhenden und geschlossenen um sich kreisenden Menschen nennen mag. Im Anschluß an 1. Kor. 9, 24 « Wißt ihr nicht, daß die, welche in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, aber nur einer den Preis erlangt », hat Kierkegaard auf den Einzelnen geschworen und die Masse als Unwahrheit gebrandmarkt. Ausgelebt, groß und erhaben ausgelebt, hat aber nur Friedrich Nietzsche das aufgestellte Ideal, und nur er konnte, weil er Künstler und Genie war, das Ich und seine Einsamkeit auf die Dauer, wo immer er war, in Turin, in Genua oder im Oberengadin, ertragen.

Obschon nun die Vereinzelung konsequent das Ziel des Existentialismus wäre, so wird nun doch gerade das Gegenteil angestrebt. Die Existentialisten warnen vor der Isolierung des Individuums und vor der Ichbegrenzung und seiner Ausschließlichkeit. Der Mensch darf sich nicht einschließen, einschachteln oder verkapseln. Das unaufgeschlossene Selbst ist Verdickung, Verhärtung und Erstickung. Das Gebot lautet zwar: Strebe nach Verinnerlichung, aber die Verinnerlichung, die Menschwerdung und die Umkehr zur Person führen leicht zur Ichsucht und zum Insiehgeschlossensein, was, wie die weiteren Themen und Thesen der Existentialisten zeigen, die Existentialisten keinesfalls wollen. Das spannende Problem für den Außenstehenden ist daher die Frage: Wie um-

fahren die Existentialisten die gefährliche Klippe des Solipsismus? Wie vermeiden sie einen verfehlten Kult des Ichs und wie kommen sie von einer falschen Pflege des Selbsts los? Denn wenn die Brücke der Vernunft, die mit dem Mittel der Sprache alles verbindet, was Menschenantlitz trägt, abgebrochen und zerschlagen ist, dann kann es eigentlich keinen Konnex zum andern mehr geben, und die schauervollste Einsamkeit ist das Resultat, ein Resultat, bei welchem Sartre kompromißlos geblieben ist. Nicht aber so die andern Existentialisten, insbesondere nicht so die christlichen Existentialisten beider Konfessionen. Es hat allerdings, um eine Ersatzbrücke an Stelle der allgemeinemenschlich verbindenden Vernunft zu errichten, eine gewisse Inkonsequenz, wenn man nicht sogar sagen darf, einen unbewußten Betrug gebraucht. Wenn wir also nochmals fragen, wie kommen die Existentialisten aus dem Kerker des Ichs heraus und wie sprengen sie den Panzer der Ichheit, so gibt uns der führende katholische Existentialist Marcel in seinem Buche « Sein und Haben », wo er über Verinnerlichung und Innerlichkeit redet, die Antwort, denn er sagt, die Innerlichkeit verlange eine dauernde dialektische Komponente der Äußerlichkeit. Mit diesem Satz überbrückt und überspringt Marcel den Graben zwischen dem Innern und der Außenwelt, macht aber damit etwas, was ein Existentialist eigentlich nicht darf, er fällt ein logisches Urteil, das unserer akademischen Philosophie wohl ansteht, nicht aber in den Mund und die Feder eines Existentialisten paßt, die ja alle Gegner von Vernunft und Logik sind. Jaspers, der im Verlaufe seines Denkens versucht gewesen ist, das Individuum in seiner geistigen Haltung vollständig zu isolieren, macht den Weg zurück, springt über Hürde und Graben und sagt dogmatistisch: « Die Insichgeschlossenheit ist das eigentliche Übel, und es ist notwendig, im Wege der Kommunikation, d. h. des Willens, sich zu offenbaren, aus diesem Übel herauszukommen. Ich muß, um Mensch zu sein, die Isolierung überwinden wollen. » Und Kierkegaard, der den Einzelnen zum Abgott seines Herzens gemacht hat, schreibt einmal in seinem Tagebuch die für ihn erstaunliche Bemerkung: « Die Hauptsache ist es, in einem individuellen Leben möglichst viele menschliche Kategorien allgemeiner Ordnung zu retten. » Auf Grund solcher Überlegungen und Schlüsse gelingt es den Existentialisten, den Panzer des Ichs zu sprengen und bewußt ins Leben zu treten.

Der Mensch, der sich zum Existentialismus gewendet hat, muß nach einer Erlebnisphase der Verinnerlichung den Ichbezirk verlassen und in die Welt hinaus. Wie der Wirksamkeit Jesu und Pauli eine Zeit der Stille und der Sammlung vorausging, so muß auch der Existentialist sich sammeln und hernach dann die allgemeine menschlichen Kategorien erkennen. Dem philosophischen Weckruf « Mensch, erwache! » folgt nun der elementare Erkenntnissatz « Mensch sein heißt in der Welt sein ».

Das frühere Leben war kein Leben, sondern es war Schlaf und der Mensch darin vergessen. Jetzt aber ist der Mensch als Existentialist aufgewacht und gedenkt Hand anzulegen in dieser Welt. Wenigstens theoretisch beginnt ein Leben voll Glut und Bewegung, und man könnte meinen, ein rasender Tätigkeitstrieb, ein rasender Pflichtwille und ein rasender Optimismus hätte die Wiedergeborenen befallen, denn sie alle sind gehalten, mit höchstem Eifer und mit äußerster Hingabe die Konzeption ihres Ichs und den Plan ihres Lebens zu verwirklichen.

Es ist nun Zeit, das Augenmerk noch etwas spezieller auf Sartre, den erfolgreichsten und bedeutendsten Existentialisten, zu lenken. Maßgebend in der Entwicklungsgeschichte Sartres ist Martin Heidegger geworden. Die Beeinflussung ist so stark, daß man sich hin und wieder fragen muß, ob Sartre nicht einfach der literarische Interpret und der künstlerische Propagandist der Heideggerschen Philosophie sei. Er hat nun freilich durch sein ontologisches Hauptwerk bewiesen, daß er ein Denker von Format ist und daß er nicht nur imstande ist, fremde Gedanken in hoher literarischer Form weiterzugeben, sondern daß er auch aus dem eigenen Innern bedeutende Erkenntnisse herauszufördern vermag. In Sartres Leben selbst hat aber der Zweite Weltkrieg und die Besetzung Frankreichs eine bedeutende Wirkung gehabt. Es gibt von Sartre eine interessante Studie « Was ist Literatur ? », in der er aussagt, daß die übliche Literatur der Vorgänger für Ferienleute geschrieben worden sei, für Leute, die Muße hatten und sich an den Ewigkeitswerten ergötzen konnten, er aber und seine Genossen Camus, Köstler, Malraux und Saint-Exupéry seien brutal in den Krieg eingespannt gewesen und hätten über Krieg und Tod schreiben müssen. Das Zeitalter der Leichtigkeit, des glücklichen und sorgenfreien Lebens war zu Ende; am Horizont rötete sich ein ungeheurer Brand. Es gab Leute, die sich sträubten, das einzusehen und ihre Seelenruhe aufzugeben, aber die empfindsamen Seelen fühlten sich in den Strom der Geschichte gestürzt, von ihm fortgerissen, unfähig, sich seiner Umklammerung zu entziehen. Dann kamen der Krieg und die Besetzung des Landes, und der Mensch sah sich jäh als Zielscheibe für die Leiden, für die Folterqualen in seinem Leibe, für die Angst. Oder man versuchte, ihn zu entwürdigen, aus ihm ein stumpfsinniges Tier zu machen, und so konnte es kommen, daß er sich in einem prächtigen innern Aufschwung seiner Freiheit bewußt wurde, der menschlichen Freiheit, die nein sagt zum Terror, die ihren Henkern standhält, die noch nein sagt hinter den Gittern ihres Kerkers.

Wenn nun das, was Sartre in der Schrift « Qu'est-ce que la littérature ? » geschrieben hat, auch unter dem Aspekt der Poesie und der Glorifizierung der Helden gesehen werden muß, so zeigt es doch, wie sich Sartres Menschenbild und Menschenideal an den politischen Ereignissen geformt hat. Man wird den tapferen Märtyrern der französischen Widerstandsbewegung keinen Abbruch bereiten, wenn man sagt, daß sie in ihrer heroischen Haltung nicht aus dem Nichts, sondern aus Vaterlandsliebe oder auf Grund einer dem Nationalsozialismus entgegengesetzten Überzeugung oder aus irgendeinem andern Motiv so mutig gehandelt haben. Sicher ist Sartres Konzeption vom Menschen an diesen Gestalten gereift, und er hat von ihnen her den Impuls erhalten, einen Menschentypus zu entwerfen, der in absoluter Freiheit steht und den Menschen in völlig gelöster und erhabenster Ausprägung erstrebt. Wenn gesagt worden ist, daß die Angst integrierender kosmischer Bestand ist bei den Existentialisten, so gilt nun noch vielmehr der Satz, daß die Freiheit das eine große Anliegen Sartres ist. Sie ist so die Lieblingsidee Sartres, daß man das Wort in den Texten eigentlich immer in Majuskeln schreiben müßte.

Sartre ist eben jetzt mit der Abfassung eines vierbändigen Werkes beschäftigt, das den Obertitel « Die Wege der Freiheit » trägt und dessen dritter Band « Der Tod in der Seele » und vierter Band « Die letzte

Chance » Neues und Grundsätzliches zur Lehre von der Freiheit bringen dürften. Aber schon jetzt ist man imstande, eindeutig festzustellen, wie Sartre die Freiheit verstanden wissen will. Eben jene Gestalten der Untergrundbewegung repräsentieren ihm den Menschentypus, der völlig frei und völlig unverankert, abgelöst von allem und jedem souverän handeln, Marten auf sich nehmen und für sich, für die Mitwelt und selbst für die Henker in den Tod gehen und dabei den Menschen wollen. Es ist ein von allen Bindungen emanzipiertes Existieren, das diese Gestalten auszeichnet. Sie muten einen in ihrer totalen Überlegenheit göttergleich an, und Sartre entschlägt sich auch nicht, anzudeuten und zu umreißen, daß der Mensch im Blick auf die Freiheit gottgleich werden und sein kann, ja es ist zu erwarten, daß er gerade dieses Thema in starken Linien in den kommenden Bänden seines Tetrateuchs « Die Wege der Freiheit » weiterführen wird. René Montigny ist es daher nicht schwer gefallen, in einer Analyse der Werke Sartres Personen in Situationen und Aussprüchen zu zeigen, wo Merkmale göttergleicher Freiheit an Menschen nicht nur als Ziel, sondern real, scharf und deutlich aufleuchten.

Welches sind nun die Wurzeln der Sartreschen Freiheitslehre? Daß der Mensch total frei ist, erkennt Sartre zuerst in der Tatsache, daß der Mensch schaffen und erschaffen kann. Aus einem dem Menschen vorliegenden Stück Holz kann der Mensch ein Stuhlbein oder eine Tabakdose oder ein Papiermesser oder sonst etwas schaffen. Der Mensch befindet sich da in einer göttlichen Situation. Das heißt, und das ist das andere Fundamentalargument für die totale Freiheit des Menschen, in der Tatsache, daß der Mensch wählen kann, die Wahlmöglichkeit und die Wahlfreiheit hat, zeigt sich eben, daß er frei ist.

Daß Sartre nicht knauserig ist bei der Zumessung von Freiheit an den Menschen, geht aus dem Gesagten hervor, aber der menschliche Freiheitsbereich ist nun nicht nur auf diese unsere reale Welt beschränkt, wo die menschlichen Verhältnisse alle ja nur Niederschlag und Verkrustungen freier menschlicher Entscheidungen sind, sondern Sartre dehnt die menschliche Freiheit auch irgendwie auf eine irgendwie geartete Präexistenz aus. Ich sage das Irgendwie absichtlich, weil ich Sartres Fassung noch nicht ganz verstanden habe, aber es ist so, daß der Mensch nicht nur die vielen kleinen Entscheidungen des Tages trifft, wenn die Forderung der Wahl an ihn herantritt und er zu entscheiden hat über sein Menu, seinen Wohnsitz, seine Ferien, seine Reisen, seine Schulen, seinen Beruf, seine Ehe, seine Stellen, sondern all dem vorausgehend hat er schon größeren und entscheidenderen Gebrauch seiner Freiheit gemacht, insofern er sein Leben auf Grund einer freien Entscheidung gewählt hat. Der Volkswitz, man könne nie genug vorsichtig sein bei der Wahl seiner Eltern, wird hier wiederum irgendwie zu einem ernsthaften Philosophem. Ich glaube nun, daß es völlig verfehlt wäre, in dieser Sache Nebenvorstellungen aus der Seelenwanderungslehre einfließen zu lassen, wo im Karma zwangsmäßig der Übergang von Existenz zu Existenz auf Grund der Beschaffenheit des vorausgehenden Lebens erfolgt, und doch kommt man nicht darum herum, wenn man sich die Sache einigermaßen konkret vorstellen will, anzunehmen, daß die Ichheit vor dem eigentlichen Leben suchen und entscheiden muß, wo sie zu einem materialisierten Leben anspringen will. Wenn nun Jean Paul Sartre das hören würde, was ich jetzt sage, würde er wider-

sprechen mit der Bemerkung, für diese Relation und Dimension gäbe es keine Worte und keine Begriffe, man könne höchstens dialektisch darum herumreden, aber man dürfe keinesfalls das Geheimnis so massiv formulieren. Daß aber mein Verständnis der Sache nicht so ganz völlig verfehlt ist, mag anderseits daraus erhellen, daß Sartre von einer Zwischenlichkeit redet, die wohl irgendwie das Unaussprechbare verdeutlichen soll.

Dieser existentialistische Freiheitsbegriff hat auch zu der berühmten Grundformel geführt: « *L'existence précède l'essence.* » Die bisherige Philosophie lehrt nämlich das Umgekehrte. Der Mensch kommt und ist da mit bestimmten Seinsqualitäten und wird in der Auseinandersetzung mit Milieu und Erbanlage ein bestimmter Typus und eine charaktervolle oder charakterlose Individualität. Nicht so der Existentialismus, bei welchem die Existenz das Primäre ist und die Essenz, die Seinsweise, bestimmt ist durch die freie Wahl und durch freie Wahlakte des Menschen. Von dieser vorausgehenden Existenz muß man sich freilich hüten, sie als geistige Existenz zu bezeichnen, denn sie ist wiederum etwas Unaussprechbares, etwas, das man nicht adäquat, sondern höchstens dialektisch, das heißt in diesem Falle hindeutend, erwähnen kann.

Damit aber ist unsere Kenntnis des Existentialismus so weit vorgeschritten, daß wir nun auch die metaphysische Begründung der Angst erläutern können. Es ist bereits gesagt worden, daß die Angst für den Existentialisten einen kosmisch inhärenten Charakter hat. Wenn der Existentialist von Angst redet, dann meint er nicht Angst in unserem Sinne vor einer Einzelheit, vor einer Strafe oder vor einem allfälligen Verlust oder von einem Unglück oder von einem Kriegsausbruch, sondern Angst ist für den Existentialisten das, was unzulänglich unser Wort « Wer die Wahl hat, hat die Qual » ausdrückt. Da der Existentialist keine Normen anerkennt und hat, ist er genötigt, ununterbrochen zu wählen. Immer muß er sich fragen und fragen, bei der kleinsten Bagatelle des Lebens wie bei den großen Entscheidungen, er ist immer in der Situation des Wählenden und hat immer die doppelte Qual, nämlich wählen zu müssen und auch falsch zu wählen. Wählen müssen heißt für den Existentialisten, unzählbare andere Möglichkeiten zu verlieren und zu erschlagen und unausgewertet für Zeit und Ewigkeit preiszugeben.

Der Mensch kann aber auch falsch wählen. Wie Sartre das meint, zeigt zum Beispiel sein Drama « *Les mains sales* », das im Zürcher Schauspielhaus gezeigt worden ist und das gipfelt in dem Worte der zentralen Figur « *Je me suis trompé de porte* ». Der politische Anschluß an die Untergrundbewegung ist in diesem Falle eine falsche Wahl gewesen.

Existentialistisch betrachtet, ist daher die Freiheit die Ursache von Angst und Qual. Aber nicht genug, der Existentialist weiß auch, daß seine getroffene Wahl nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die andern, ja für die ganze Welt ihre Folgen hat. Man kann sich das an Kleinem oder an Großem klar machen. Wenn ich wähle, in einem bestimmten Zeitpunkt auf die Bahn zu gehen, so kann sich alles in Ordnung abwickeln. Wähle ich aber vielleicht fünf Minuten später, so ist es durchaus möglich, daß ich mit jemandem zusammenstoße und sich ein Unglück ereignet, das dann seinerseits wieder unabsehbare Folgen haben kann. Die Wahl der Frau ist von unübersehbaren Nachwirkungen. Kinder aus meiner Ehe können schwachbegabt oder überbegabt sein, beide Fälle bergen Konsequenzen in

sich, insofern ein mongoloides oder kretines Kind einen Menschen, der seinerseits vielleicht geniale Kinder hätte, von der Ehe abhält, weil der Anblick meines idiotischen Kindes ihm den Mut zur Ehe nimmt. Oder ich kann mit einer bestimmten Frau ein Genie erzeugen, das dann seinerseits einer ganzen Generation oder einem ganzen Jahrhundert das Gepräge geben kann. Oder ein junger Mann steht vor der Wahl, sich im Militärdienst einer Waffengattung zuteilen zu lassen. Nehmen wir einen Engländer. Er denkt, er wolle einmal als Kaufmann in den Kolonien tätig sein, und da sei es ihm nützlich, etwelche medizinische Kenntnisse zu haben, und er läßt sich in die Sanität einteilen. Vielleicht aber ist dieser junge Mann, ohne daß er es weiß, ein guter Schütze, und es wäre möglich, daß er in einer Seeschlacht als Marineartillerist durch einen einzigen Volltreffer auf ein feindliches Schiff eine ganze Seeschlacht und damit das Schicksal zweier Völker, ja der ganzen Menschheit beeinflussen und bestimmen könnte. Darum sagen die Existentialisten, wenn ich wähle, wähle ich nicht nur für mich, sondern auch für die andern, ja durch meine Wahl binde ich die ganze Menschheit.

Diese Sachlage und diese Situation führen dazu, daß der Existentialismus auch sehr viel von Verantwortung redet und immer wieder der Satz auftaucht, der Mensch sei für sein Tun und Handeln verantwortlich bzw. werde schuldig durch unrichtigen Gebrauch seiner Freiheit, durch Fehlwahlen und Fehlentscheidungen.

Damit sind wir zu moralischen und ethischen, wenn nicht sogar religiösen Wertungen innerhalb des Existentialismus gekommen, und es ist daher nur mehr als begründet, daß der Existentialismus immer wieder von maßgebenden Persönlichkeiten als Religion oder als säkularisierte Religion bezeichnet wird. Das liest man da und dort. Ich habe es absichtlich unterlassen, auf die in die Augen springende Parallelität zwischen dem modernen theologischen Denken und dem Existentialismus hinzuweisen, ein Großer, nämlich Rudolf Bultmann, hat das in seiner Abhandlung « Neues Testament und Mythologie » ausführlich getan. Er schreibt dort, wo er fragt, ob das christliche Seinsverständnis vollziehbar sei ohne Christus: « In der auf Dilthey folgenden philosophischen Arbeit scheint das bestätigt zu werden. Kierkegaards Interpretation des christlichen Seins konnte von Karl Jaspers in die Sphäre der Philosophie transponiert werden. Vor allem scheint Martin Heideggers existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des „man“, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch verstanden? Wenn man gelegentlich beanstandet hat, daß ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt. »

Hans Gattiker.